ARHITECTURA ECLEZIALĂ ORTODOXĂ
Câteva semnificații simbolice și puterea lor de edificare morală

Prof. dr. pr. Gheorghe POPA
Facultatea de Teologie Ortodoxă, Iași

Studiul de față are ca scop interpretarea arhitecturii ecleziale ortodoxe din perspectiva semnificațiilor sale simbolice și a puterii lor de edificare morală a credincioșilor.

Considerăm că o asemenea interpretare reprezintă astăzi o exigență atât pentru arhitecții responsabili de zidirea unei biserici, cât și pentru „arhitecții din amvon", adică pentru preoții responsabili de zidirea „bisericilor vii" reprezentate de fiecare credincios în parte. Această exigență se impune cu atât mai mult cu cât există o ruptură majoră între fascinația arhitecților pentru modernitate și modul în care teologii înțeleg și interpretează sensul și semnificațiile unui lăcaș de cult[1].

În general, interpretarea spațiului arhitectural eclezial este dificilă, întrucât există permanent tentația „originalității" și a opiniilor personale, în detrimentul datelor prealabile ale Tradiției, care au inspirat și determinat structurarea acestui spațiu. Astăzi, în mod deosebit, datele prealabile ale spațiului arhitectural eclezial, care îi motivează însăși existența și rostul său în comunitatea creștină, sunt trecute sub tăcere, locul lor luându-l doar aspectele estetice, funcționale și strict arhitecturale.

Această mutare de accent s-a datorat mai multor cauze ce țin de evoluția mentalităților în contexte culturale, religioase, politice, economice și sociale diverse, însă una dintre cauzele majore ale ocultării datelor prealabile ale arhitecturii ecleziale a fost abandonarea interpretării sale simbolice, specifică mistagogiilor, adică scrierilor sfinților părinți din perioada unității ecumenice a Bisericii. Acestea prezentau organizarea spațiului eclezial, în primul rând, din perspectiva semnificației sale simbolice și spirituale, și apoi din perspectivă strict arhitecturală.

Plecând de la aceste câteva considerații preliminare, vom sublinia în cele ce urmează câteva dintre aceste semnificații pe care le considerăm

---

[1] Mihaela PALADE, *O posibilă erminie arhitecturală – alcătuirea bisericilor din spațiul ortodox*, Sofia, București 2004, 8.

deosebit de importante, atât pentru reflecția teologică, cât şi pentru viața morală şi spirituală creştină.

1. Biserica este casa lui Dumnezeu

Biserica este numită „casă a lui Dumnezeu" de sfântul apostol Pavel. În *Epistola I către Timotei*, el i se adresează lui Timotei astfel: „Îți scriu aceasta... ca să ştii, dacă zăbovesc, cum trebuie să petreci în casa lui Dumnezeu, care este Biserica Dumnezeului celui viu" (*1Tim* 3,15).

În aceeaşi epistolă, sfântul Pavel îl numeşte pe Dumnezeu „Împăratul împăraților şi Domnul domnilor, cel ce singur are nemurire şi locuieşte întru lumină neapropiată; pe care nu l-a văzut nimeni dintre oameni, nici nu poate să-l vadă, a căruia este cinstea şi puterea veşnică" (*1Tim* 6,15-16).

Părintele profesor Stăniloae consideră că acest verset este un imn liturgic ce se rostea în „biserici" încă din timpul apostolic şi el a fost inspirat de tradiția iudaică, din care s-au preluat şi alte elemente în cultul creştin[2].

La masa pascală iudaică, ce avea loc seara, se spunea: „Binecuvântat este Dumnezeul nostru. Binecuvântat eşti, Împărate al universului".

Deci Dumnezeu este Împăratul universului, locuieşte în lumina cea neapropiată, dar, în acelaşi timp, el îşi descoperă slava sa într-un anumit timp, timpul liturgic, şi într-un anumit spațiu, spațiul sacru.

Din punct de vedere biblic şi patristic, timpul şi spațiul nu sunt forme pure ale gândirii umane. Dimpotrivă, ele au o consistență obiectivă, pentru că sunt două realități create de Dumnezeu. Fiind create de Dumnezeu, ele au un sens pozitiv, însă depinde de libertatea omului ca timpul să se transforme în Liturghie, iar spațiul să se transforme în biserică. În Sfânta Scriptură, acest lucru se poate observa destul de clar. *Geneza* exprimă într-un mod sugestiv faptul că prima zi a omului în Cosmos a fost o zi liturgică, o zi de sărbătoare, în care Dumnezeu se „odihneşte" în inima omului, iar omul se „odihneşte" în Dumnezeu (*Gen* 2,3).

Aceasta înseamnă că, deşi există în propriul său timp, omul nu este singur, ci împreună cu Dumnezeu. De aceea, timpul nu este opus veşniciei, iar veşnicia nu este nici înainte, nici după timp, ci este tocmai prezența lui

---

[2] Dumitru STĂNILOAE, *Spiritualitate şi comuniune în Liturghia ortodoxă*, Craiova 1986, 34.

Dumnezeu spre care omul poate să se deschidă[3], cu ajutorul harului Duhului Sfânt. Prezența lui Dumnezeu nu se manifestă însă doar într-un „acum” liturgic, ci şi într-un „aici”, adică într-un spațiu binecuvântat şi sfințit de prezența sa harică. Vom încerca să argumentăm biblic şi patristic aceste afirmații.

Geneza vorbeşte de un spațiu sădit de însuşi Dumnezeu în Eden, spre Răsărit, în care l-a aşezat „acolo pe omul pe care-l zidise” (*Gen* 2,8). În acest spațiu, Dumnezeu se plimbă „în răcoarea serii”, iar omul auzea „paşii săi”.

Folosind o metodă de interpretare specifică, metoda „tipologică”[4], sfinții părinți au văzut în grădina sădită în Eden o prefigurare (προτύπωσεις) a Bisericii ca locaş sfințit de prezența lui Dumnezeu. În mijlocul grădinii, arborele vieții îl prefigura pe Hristos, iar cele patru râuri prefigurau cele patru Evanghelii[5].

În afară de grădina Edenului, sfinții părinți s-au oprit şi asupra altor prefigurări ale Bisericii, ca spațiu sacru, cum sunt: arca lui Noe, cortul sfânt, templul lui Solomon. Ne-am oprit la acestea întrucât ni se par cele mai semnificative.

Arca lui Noe nu a fost o invenție a acestuia, ci construcția ei, în cele mai mici amănunte, a fost inspirată (*Gen* 6,14-16). Prin arca lui Noe, Dumnezeu a salvat umanitatea de la moartea ei definitivă şi a reiterat porunca dată lui Adam în paradis.

De această dată însă, structura ontologică a umanității este modificată. De aceea, şi porunca sau, mai bine spus, binecuvântarea, este puțin diferită. Dumnezeu nu mai spune „*creşteți* şi vă înmulțiți”, ci „*naşteți* şi vă înmulțiți şi vă răspândiți pe pământ şi-l stăpâniți” (*Gen* 9,7). Este o binecuvântare care se referă clar la ipostasul biologic al omului, la supraviețuirea sa. Acest lucru se poate observa şi din faptul că omului îi este permis să se hrănească „cu tot ce se mişcă şi trăieşte”.

Suferința intrase deja în istorie, Cain îl ucisese pe Abel, se vărsase sânge, şi omul singur nu mai putea să depăşească această condiție.

---

[3] Paul EVDOKIMOV, *L’Orthodoxie*, Neuchâtel 1965, 206.

[4] Interpretarea tipologică o găsim şi în epistolele sfântului apostol Pavel. Metoda aceasta pleacă de la principiul unei similitudini de structură între două evenimente, dintre care unul este istoric, adică face parte din istoria mântuirii, iar altul face parte din experiența prezentului. Această analogie nu se situează pe planul „vertical” al alegoriilor lui Filon, ci pe axul „orizontal” al timpului. Cf. Pierre BÜHLER, ed., *Les „clairs-obscurs” de l’Écriture. Un dossier interdisciplinaire d’herméneutique biblique*, Montpellier 1996, 235.

[5] „Plantata est Ecclesia, paradisius in hoc mundo”, IRINEU DE LYON, *Adversus haereses*, 5, 20, 2: PG 7, 1178, apud Henri DE LUBAC, *Catholicisme*, Cerf, Paris 1952, 150.

Dumnezeu face legământ cu Noe că nu va mai pustii pământul cu potop, iar semnul acestui legământ va fi curcubeul. „Va fi, deci, curcubeul meu în nori şi-l voi vedea, şi-mi voi aduce aminte de legământul veşnic dintre mine şi pământ" (*Gen*9,16).

Evident că textul este metaforic, deoarece, în limbaj biblic, „amintirea lui Dumnezeu" însemnă întoarcerea lui spre lume, prin puterea harului său, care menține lumea şi îi dă viață.

Pentru om, a trăi înseamnă, aşadar, a trăi în „amintirea lui Dumnezeu", iar a muri înseamnă a cădea din aceasta[6].

Harul lui Dumnezeu, care dă viață, se aseamănă, în textul citat, cu lumina care, trecând printr-o picătură de apă, se transformă sau se ipostaziază în cele şapte culori ale curcubeului.

Curcubeul va fi, deci, pentru Noe şi urmaşii săi, un semn al „aducerii aminte" şi o invitație la ceea ce am putea numi „memorial liturgic" în care sunt angajați atât omul, cât şi creația. Curcubeul va păstra, de asemenea, vie în conştiința posterității lui Noe „amintirea morții", dar şi „salvarea" din moarte prin bunăvoința lui Dumnezeu.

O altă prefigurare a Bisericii ca lăcaş sfințit de prezența lui Dumnezeu am spus că este cortul sfânt[7].

Ca şi arca lui Noe, construcția lui a fost inspirată de Dumnezeu. „Cortul şi toate vasele şi obiectele lui să le faci după modelul ce-ți voi arăta eu" (*Ex* 24,9).

Cortul era împărțit în două încăperi, Sfânta şi Sfânta Sfintelor, despărțite printr-o perdea, iar în Sfânta Sfintelor era aşezat chivotul legii şi în chivot erau tablele legii. Chivotul era străjuit de doi heruvimi. „Între cei doi heruvimi, de deasupra chivotului legii, mă voi descoperi ție şi îți voi grăi de toate câte am a porunci prin tine fiilor lui Israel", îi spune Dumnezeu lui Moise (*Ex* 25,22).

Este destul de evident că modelul după care era construit cortul este paradisul, şi el anticipa spațiul sacru al bisericii. Sfinții părinți au interpretat în perspectiva învierii textul de mai sus, Chivotul prefigurând mormântul din dimineața învierii, străjuit de cei doi îngeri.

După ce cortul a fost pregătit cu toate obiectele sale, el a fost sfințit şi s-a umplut de slava lui Dumnezeu.

> Atunci un nor a acoperit cortul adunării şi lăcaşul s-a umplut de slava Domnului (...) În tot timpul călătoriei fiilor lui Israel, când se ridica norul de

---

[6] Al. SCHMEMANN, *L'Eucharistie, Sacrament du Royaume*, Paris 1985, 131.

[7] ORIGENE, *Exod, 9, 3*, apud Henri DE LUBAC, *Catholicisme*, 151.

pe cort, atunci plecau la drum (...) Pentru că, tot timpul călătoriei, ziua stătea peste cort norul Domnului, iar noaptea se afla peste el foc, înaintea ochilor întregii case a lui Israel (*Ex* 40,34.36.38).

După ce a ajuns în Țara Făgăduinței, poporul Israel va construi templul prin regele Solomon, căruia Dumnezeu i-a dat înțelepciune „mai presus de înțelepciunea tuturor fiilor Răsăritului” (*1Rg* 4,30). Templul a fost, la rândul său, inspirat, întrucât a păstrat aceeaşi formă a cortului sfânt, dublându-i, însă, dimensiunile.

Domnul a zis către Solomon:

Iată, tu-mi zideşti casă; dacă te vei purta după legile mele şi vei umbla după hotărârile mele şi vei păzi toate poruncile mele, lucrând după ele, atunci îmi voi împlini şi eu cu tine cuvântul meu, pe care l-am grăit către David, tatăl tău. Voi locui în mijlocul fiilor lui Israel şi nu voi părăsi pe poporul meu, Israel (*1Rg* 4,12-13).

Când templul a fost gata, Solomon a vorbit poporului:

Binecuvântat fie Domnul Dumnezeul lui Israel, care a grăit cu gura sa către David, tatăl meu, ceea ce astăzi a împlinit cu mâna sa! El a zis: Din ziua în care am scos poporul meu Israel din Egipt, nu mi-am ales cetate în nici una dintre seminţiile lui Israel, unde să fie zidită casa în care să petreacă numele meu; dar apoi am ales Ierusalimul pentru petrecerea numelui meu (...) Eu am urmat în locul tatălui meu, David, şi am şezut pe tronul lui Israel, precum Domnul a zis, şi am zidit templul numelui Domnului Dumnezeului lui Israel (*1Rg* 8,15-16.20).

În templu, preoții au aşezat chivotul legii şi toate lucrurile sfinte care erau în cort.

Preoții au aşezat chivotul cu legea Domnului la locul lui, în „Sfânta Sfintelor din templu, sub aripile heruvimilor” (*1Rg* 8,6), şi apoi, când preoții au ieşit din lăcaşul sfânt, un nor a umplut templul Domnului (v. 10).

Aşadar, spațiul templului a fost sfințit prin nor (adică prin harul Duhului Sfânt, spun sfinții părinți), iar Solomon a rostit atunci una dintre cele mai frumoase rugăciuni, prezente în Vechiul Testament. Dincolo de cuvinte, se poate observa perspectiva mesianică a lucrării lui Solomon şi anticiparea întrupării şi zidirii bisericii creştine:

Şi acum, Doamne, Dumnezeul lui Israel – spune Solomon –, să împlineşti ceea ce ai grăit cu robul tău, David, tatăl meu, zicând: „Nu-ți va lipsi niciodată înaintea mea un urmaş, care să şadă pe tronul lui Israel, dacă fiii tăi îşi vor păzi drumul lor, purtându-se aşa cum te-ai purtat tu înaintea Mea!” Şi acum, Doamne Dumnezeul lui Israel, fă să se adeverească cuvântul tău, care l-ai grăit

> cu robul tău, David, tatăl meu! Oare adevărat să fie că Domnul va locui cu oamenii pe pământ? Cerul şi cerul cerurilor nu te încap, cu atât mai puţin acest templu pe care l-am zidit numelui tău. Însă caută la rugăciunea robului tău şi la cererea lui, Doamne Dumnezeul meu! Ascultă strigarea robului tău şi la cererea lui, Doamne, Dumnezeul meu! Ascultă strigarea şi rugăciunea lui, cu care se roagă astăzi. Să-ţi fie ochii tăi deschişi ziua şi noaptea la templul acesta, la acest loc, pentru care tu ai zis: „Numele meu va fi acolo"; să asculţi strigarea şi rugăciunea cu care robul tău se va ruga în locul acesta; să asculţi rugăciunea robului tău şi a poporului tău, Israel, când ei se vor ruga în locul acesta; să asculţi din locul şederii tale cel din ceruri, să asculţi şi să miluieşti (*1Rg* 8,25-30).

Aşadar Biserica, lăcaşul sfinţit al creştinilor, îşi are modelul nevăzut şi transcendent în paradisul ceresc, care este împărăţia Sfintei Treimi, iar în timp ea este prefigurată de reprezentările sensibile ale paradisului pierdut, arcei lui Noe, cortului sfânt, templului lui Solomon. De aceea, biserica creştină, ca lăcaş de închinare, nu este o construcţie întâmplătoare, ci ea a preluat întreaga semnificaţie simbolică ce a precedat-o din istoria lui Israel, dar, în interiorul ei, Dumnezeu nu va fi prezentat doar prin „Numele său" şi prin „Lege", ci prin umanitatea asumată şi îndumnezeită a Cuvântului său. Cu alte cuvinte, prezenţa lui Dumnezeu în biserica creştină nu va mai fi simbolică, ci sacramentală. Biserica devine cu adevărat „Casa lui Dumnezeu" pierdută în Adam şi regăsită în Hristos. De aceea, atunci când ne apropiem de o biserică, când vrem să determinăm arhitectura sa şi expresia sa artistică, trebuie să ţinem cont de această evoluţie istorică a ideii de „templu".

Paradisul terestru, arca lui Noe, cortul sfânt, templul lui Solomon şi, în sfârşit, biserica creştină reprezintă, înainte de toate, un spaţiu organizat şi „consacrat". În acest spaţiu, Dumnezeu se întâlneşte cu omul. Despre această „consacrare" ne vorbeşte şi ritualul de sfinţire a unei biserici.

La începutul acestui ritual, episcopul aprinde o lumânare, expresia luminii din ziua dintâi, şi apoi înconjoară cu comunitatea biserica, delimitând „cercul" în care se va arăta slava lui Dumnezeu. Ajungând în faţa uşii de la intrare, episcopul citează din Psalmul 23: „Ridicaţi, căpetenii, porţile voastre şi vă ridicaţi porţile veşnice şi va intra Împăratul slavei". În interiorul bisericii, cineva întreabă: „Cine este acesta, Împăratul slavei?" Episcopul, reprezentând în mod vizibil pe Hristos şi lucrarea sa tainică, sfinţitoare răspunde: „Domnul cel tare şi puternic, Domnul puterilor, acesta este Împăratul slavei". Uşile bisericii se deschid, apoi, spre interior, simbolizând că Hristos, Împăratul, nu intră decât dacă i se deschide.

Intrând în biserică, aceasta devine „Casa lui Dumnezeu” prin invocarea Duhului Sfânt[8]. Centrul acestei „case” este altarul (locul înalt) în care se află masa de jertfă, pe masă se află chivotul, iar în chivot, Euharistia, „pâinea care s-a coborât din cer”, care în Vechiul Testament a fost prefigurată prin mana din pustiu.

Dacă, pentru evrei, templul era singurul loc în care se arăta slava lui Dumnezeu şi, de aceea, fiecare evreu trebuia să facă pelerinaj la templu, pentru creştini, biserica nu va mai fi circumscrisă geografic, ci doar spaţial. Fiecare spaţiu „consacrat”, sfinţit prin epicleza euharistică, va deveni biserică, loc al prezenţei lui Hristos şi al comuniunii cu el.

Orice biserică devine astfel „Muntele cel sfânt al Sionului”, „centru al lumii” şi „pom al vieţii”. Acest lucru îl va preciza Mântuitorul în dialogul său cu femeia samariteană: „Femeie, crede-mă că vine ceasul când nici pe muntele acesta, nici în Ierusalim nu vă veţi închina Tatălui (...) Vine ceasul, şi acum este, când adevăraţii închinători se vor închina Tatălui în duh şi în adevăr [adică în Duhul Sfânt şi în Hristos], că şi Tatăl astfel de închinători îşi doreşte” (*In* 4,21.23).

Bisericile creştine nu sunt, aşadar, centre geografice, ci centre spirituale, icoane ale cosmosului transfigurat şi ale împărăţiei escatologice a lui Dumnezeu.

În tradiţia creştină, nu templul, ci Golgota reprezintă centrul liturgic al creaţiei, pentru că, după Origene, crucea a fost înălţată pe locul în care se afla mormântul lui Adam[9].

În biserică, Golgota este reprezentată de altarul pe care se află permanent Hristos în stare de jertfă sub chipul pâinii şi al vinului euharistic. În centrul altarului, masa sfântă este aşezată pe moaştele sfinţilor, care anticipează, în timp, trupurile înduhovnicite ale Paştelui viitor. Această idee este preluată, de fapt, din *Apocalips*. Când Mielul înjunghiat, adică Hristos în stare de jertfă, a deschis „pecetea a cincea”, îngerul a văzut „sub jertfelnic sufletele celor înjunghiaţi pentru cuvântul lui Dumnezeu şi pentru mărturia pe care au dat-o” (*Ap* 6,9).

Nicolae Cabasila, plecând de la această imagine, va afirma că adevăratul altar nu-l reprezintă piatra, ci moaştele sfinţilor. De aceea, fără moaştele sfinţilor, nu se poate sfinţi un altar şi nu se poate săvârşi Euharistia. Aceasta nu înseamnă că Euharistia este dependentă de sfinţi, ci că sfinţii au devenit sfinţi prin Euharistie.

---

[8] Cf. Paul EVDOKIMOV, *L'Orthodoxie*, 213.

[9] ORIGENE, *Comm. in. Matt*: PG 13, 1777, apud Paul EVDOKIMOV, *L'Orthodoxie*, 211.

Euharistia este, aşadar, taina care constituie, în mod fundamental, Biserica şi prin ea se transfigurează omul şi întreaga creaţie.

Datorită acestui fapt, în teologia patristică, Euharistia săvârşită în Biserică devine centrul în jurul căruia gravitează întreaga viaţă creştină. „După sfânta Împărtăşanie, scrie Nicolae Cabasila, nu mai este loc unde să păşeşti, de aceea, trebuie să te opreşti aici şi să te gândeşti cum să faci, ca să poţi păstra, până la sfârşit, comoara pe care ai dobândit-o”[10].

Evident că există situaţii în care Euharistia se poate săvârşi în afara bisericii ca lăcaş în care se adună, în mod obişnuit, comunitatea eclezială. Nu vom aborda aceste situaţii, pentru că intenţia noastră a fost doar să subliniem faptul că biserica, mai ales în spaţiul răsăritean, nu este o construcţie arbitrară şi supusă doar imaginaţiei creatoare a unui artist (arhitect sau pictor), ci ea reprezintă, în mod văzut şi anticipat, icoana împărăţiei lui Dumnezeu. Tot ce se află în Biserică are o motivaţie biblică şi teologică. Sfinţii părinţi nu au inventat după bunul lor plac, ci doar au transpus, într-un limbaj simbolic, absolut necesar pentru mistagogia credinţei, evenimentele principale ale istoriei mântuirii.

2. Biserica şi comunitatea credincioşilor

Evident că o biserică înţeleasă drept „Casă a lui Dumnezeu-Împăratul” nu poate fi separată niciodată de comunitatea credincioşilor care se adună în ea. Comunitatea credincioşilor, adunată în jurul potirului, în cadrul sfintei Liturghii, este ea însăşi Biserică. Termenul grec ἐκκλησία folosit de primii creştini pentru a defini comunitatea lor exprimă destul de clar acest lucru. ἐκκλησία vine de la verbul ἐκκαλῶ care înseamnă *chem*, *convoc*.

Deci Biserica, în înţelesul său de comunitate a credincioşilor, nu este „o simplă adunare sociologică, o colectivitate cu un crez religios”[11], ci o adunare convocată de Hristos, în casa sa, pentru a participa la cina cea de taină. Hristos însuşi se oferă credincioşilor ca mâncare şi băutură şi, prin aceasta, comunitatea euharistică devine un popor al lui Dumnezeu „seminţie aleasă, preoţie împărătească, neam sfânt” (*1Pt* 2,9).

---

[10] Nicolae CABASILA, *Despre viaţa în Hristos*, 84-85, apud Dumitru Gh. RADU, *Caracterul ecleziologic al Sfintelor Taine şi problema intercomuniunii*, teză de doctorat, în *Ortodoxia* 30 (1-2/1978) 296. Cf. şi Dumitru POPESCU, *Ortodoxie şi contemporaneitate*, Bucureşti 1996, 95-107.

[11] Ioan BRIA, *Liturghia după Liturghie. O tipologie a misiunii apostolice şi mărturiei credinţei azi*, Athena, Bucureşti 1996, 41.

Comunitatea euharistică din Biserică era deja prefigurată în Vechiul Testament prin comunitatea cultică a lui Israel. Corespondentul ebraic al cuvântului grec ἐκκλησία era *qahal*[12], care însemna adunarea poporului lui Israel, constituită prin chemarea lui Dumnezeu şi care făcea din poporul ales o unitate organică.

Acelaşi lucru va fi valabil, însă pe un alt plan, pentru comunitatea creştină. Nimeni nu poate fi creştin prin el însuşi, ca individ izolat, ci numai „încorporat” în comunitatea eclezială. Inițial, această comunitate se identifica cu comunitatea apostolică. De aceea, comuniunea cu apostolii era fundamentală pentru Biserica primară, pentru că ei reprezentau atât cele douăsprezece seminții ale lui Israel, cât şi imaginea noului Israel, care era comunitatea creştină.

Comunitatea creştină este o comunitate „hristoforă” şi „pnevmatoforă”, constituită prin tainele de „inițiere”: Botez, Mir şi Euharistie, dar, în acelaşi timp, este o comunitate orientată escatologic spre împărăția lui Dumnezeu. Constituirea ei, ca atare, nu se poate face decât în „casa” în care este prezent Hristos în stare de jertfă curată.

Prezența lui Hristos în comunitatea eclezială şi în lăcaşul bisericii, ca şi orientarea lor escatologică, este sugerată atât prin arhitectura şi pictura bisericii, cât şi prin actele liturgice săvârşite în spațiul ei. Evident că nu putem intra aici în amănunte, însă câteva aspecte ce se leagă intim de subiectul nostru trebuie subliniate[13].

Fiecare individ uman care se naşte ca ipostas „biologic” într-o familie creştină este „renăscut” ca „ipostas eclezial”[14] în Biserică, înțeleasă atât ca lăcaş de închinare, cât şi ca o comunitate euharistică adunată în Hristos prin Duhul Sfânt.

În tradiția sacramentală a Bisericii Ortodoxe, taina Mirungerii este încadrată în taina Botezului, subliniindu-se prin aceasta legătura şi unitatea profundă dintre lucrarea lui Hristos şi a Duhului Sfânt în Biserică, sau, cu alte cuvinte, legătura intimă dintre hristologie şi pnevmatologie. Aceste prime două taine se săvârşesc în pridvorul bisericii, care simbolizează lumea aceasta, timpul şi spațiul creat întru care suntem

---

[12] *Nouveau dictionnaire biblique*, 381.

[13] Pentru semnificația teologică a artei ecleziale, cf. Pavel FLORENSKY, *Iconostasul,* Anastasia, Bucureşti 1994; Nichifor CRAINIC, *Nostalgia Paradisului*, Moldova, Iaşi 1994; Mihail DIACONESCU, *Prelegeri de estetică a Ortodoxiei*, Porto-Franco, Galați 1996; Paul EVDOKIMOV, *Arta icoanei, o teologie a frumuseții*, Meridiane, Bucureşti 1993; Leonid USPENSKY, *Teologia icoanei în Biserica Ortodoxă,* Anastasia, Bucureşti 1994.

[14] Aceste expresii sunt preluate de la teologul grec Ioannis ZIZIOULAS, *Ființa eclesială*, Ed. Bizantină, Bucureşti 1966, 46 şi 50.

circumscrişi ca ființe biologice şi spirituale. De aceea, în pridvorul bisericii, conform erminiei bizantine, se pictează calendarul, pentru a puncta timpul liturgic, începând cu luna septembrie (Naşterea Maicii Domnului) şi sfârşindu-se cu august (Tăierea Capului Sfântului Ioan Botezătorul).

Săvârşirea tainei Botezului şi a tainei Mirungerii, în pridvor, semnifică, aşadar, atât naşterea, cât şi renaşterea noastră într-un timp punctat deja de icoanele tuturor sfinților şi orientat escatologic spre împărăția lui Dumnezeu ca împărăție a comuniunii desăvârşite.

După săvârşirea celor două sfinte taine, noul botezat este condus de naşi (părinții săi spirituali) spre altar, trecând prin pronaosul şi naosul bisericii.

Pronaosul semnifică timpul istoric al bisericii, dar şi timpul devenirii creştinului, de aceea, se pictează în el scene din istoria Bisericii.

Naosul simbolizează sfințirea timpului istoric prin deschiderea lui spre eonul escatologic. De aceea, întotdeauna pe bolta din naosul bisericii se pictează Mântuitorul Hristos binecuvântând lumea.

Părintele Dumitru Stăniloae afirmă că această imagine nu exprimă „un transcendent (anonim) care coboară (după expresia lui Lucian Blaga), ci pe Dumnezeul cel personal care îmbrățişează cu iubire comunitatea pentru a o atrage la viața sa, îndumnezeind-o”[15]. Naosul este separat de altar prin iconostas, a cărui prefigurare în Vechiul Testament era perdeaua care separa Sfânta de Sfânta Sfintelor.

În altar se intră prin două uşi laterale pe care sunt pictați cei doi arhangheli Mihail şi Gabriel, primul cu sabie de foc, sugerând paradisul pierdut prin păcat, şi al doilea cu crini în mână, simbolizând paradisul regăsit în Hristos.

Intrarea centrală în altar, prin uşile împărăteşti, pe care este pictată icoana Bunei-Vestiri, sugerează că prin Maica Domnului s-au deschis din nou porțile noului paradis în care ne aşteaptă Hristos.

Copilul nou-botezat este împărtăşit cu trupul şi sângele lui Hristos înaintea uşilor împărăteşti, pregustând încă de acum, din timpul istoric, bucuria comuniunii escatologice, iar drumul parcurs din pridvor, unde se săvârşeşte taina Botezului şi a Mirungerii, spre altar, simbolizează ascensiunea sa din timpul şi spațiul istoric spre împărăția lui Dumnezeu. Această ascensiune este sugerată şi de faptul că în bisericile ortodoxe se urcă de obicei, în trepte, din pridvor spre altarul pe care se află permanent Hristosul euharistic.

---

[15] Dumitru STĂNILOAE, *Spiritualitate şi comuniune în Liturghia ortodoxă*, 37.

Trebuie să precizăm foarte clar, în acest context, că tot ceea ce se petrece în lăcaşul de cult, în care se adună comunitatea credincioşilor, nu are doar o semnificație simbolică. Toate obiectele din biserică

> nu sunt simple simboluri, în sensul de imagini ale unor acțiuni spirituale despărțite de ele, ci ele sunt mijloace sensibile prin care se produc acele acțiuni, fiind pline de ele, străbătute de ele. Pe măsură ce un credincios înaintează în viața duhovnicească, el experiază faptul că, aflându-se în biserică, se află în interiorul crucii lui Hristos, sau al lui Hristos cel jertfit, care ne îmbrățişează pe toți, sau al lui Hristos care, deşi e înviat, face mereu pentru noi drumul jertfei sau al crucii spre înviere[16].

3. Biserica – spațiu al edificării morale

3.1. O nouă „forma mentis”

Comuniunea cu Hristos în Duhul Sfânt, trăită în mod integral în Biserică, transformă, aşadar, treptat şi neagresiv ființa umană şi conduce, în final, la o nouă „forma mentis”. Viața exemplară a sfinților, ca şi întreaga cultură şi spiritualitate creştină sunt o dovadă în acest sens.

Centrul unificator al acestei noi forme a minții este, aşa cum am subliniat, Hristos, iar puterea sa transfiguratoare este harul Duhului Sfânt. Omul devine astfel o ființă hristologică şi pnevmatologică, adică o ființă care inspiră şi respiră în Duhul lui Hristos. Deschiderea sa spre comuniunea cu Dumnezeu şi cu lumea în care trăieşte nu mai este funcțională, ci ontologică şi existențială.

Omul înnoit spiritual prin comuniunea cu Hristos devine, la rândul său, un centru unificator şi pacificator al mediului său existențial, întrucât relațiile sale cu lumea nu se mai întemeiază doar pe coordonate „raționale”, „psihologice” sau „sentimentale”, ci pe credința în Fiul lui Dumnezeu, care a iubit lumea până la jertfa supremă. Pentru el, credința în Dumnezeu nu este o realitate abstractă, nici o realitate psihologică sau, cu alte cuvinte, un simplu fenomen al psihicului, ci o realitate existențială care se naşte din comuniunea cu Hristos, în Duhul Sfânt. Cu alte cuvinte, omul înnoit spiritual, omul duhovnicesc nu este doar „convins”, pe calea argumentelor raționale sau psihologice, de necesitatea credinței în Dumnezeu, ci este „pătruns” de credință, aşa cum aerul pătrunde în toți porii plămânului său. De aceea, credința lui, în relațiile sale cu lumea, nu se manifestă agresiv şi fanatic, pentru că izvorul şi puterea manifestării sale nu este eu-l său egocentric, ci harul Duhului Sfânt.

---

[16] Dumitru STĂNILOAE, *Spiritualitate şi comuniune în Liturghia ortodoxă*, 43.

Mintea unui asemenea om, înnoită prin Hristos, nu este doar pătrunsă de credința autentică ci şi deschisă escatologic spre împărăția lui Dumnezeu, adică este o minte pătrunsă de speranță. Speranța sa nu este, însă, utopică şi nerealistă, ci profund ancorată în realitatea istorică şi existențială.

Spre deosebire de speranța utopică ce se naşte din dorința omului de a cunoaşte viitorul şi a-şi proiecta în viitor dorințele şi aspirațiile sale, pentru a suporta uneori mai uşor povara şi obscuritatea prezentului, speranța creştină, ca şi credința din care se naşte, este o realitate dinamică, înscrisă în realitatea timpului şi spațiului liturgic. În orizontul acestui timp se anticipează împărăția lui Dumnezeu, dar se şi actualizează misterul pascal al lui Hristos, trecerea sa din moarte la înviere.

Învierea lui Hristos, biruința sa asupra morții, constituie, aşadar, fundamentul speranței creştine. De aceea, putem spune că speranța creştină se mişcă între trecutul împlinit în Hristos şi viitorul escatologic al comuniunii depline cu el; ea nu se identifică cu utopia, cu simpla speranță a zilei de mâine, ci este o nădejde răstignită cu Hristos, prin care creştinul se deschide darului suprem al învierii, care este comuniunea. Cu alte cuvinte, crucea este semnul distinctiv al speranței creştine şi ea presupune atât un angajament istoric, cât şi o deschidere spre viitorul escatologic.

Deci speranța creştină nu înseamnă doar aşteptare incertă şi plină de inerție, ci izvor de putere pentru angajamentul istoric al creştinului, deoarece împărăția lui Dumnezeu, ca împărăție a comuniunii depline, pe care el o aşteaptă, este deja prezentă în mod tainic în Biserică. Participarea la ea presupune efort permanent şi asumarea unei responsabilități în interiorul realității istorice.

Asumarea acestei responsabilități este determinată, în al treilea rând, de iubire, care, alături de credință şi speranță, este rodul suprem al lucrării Duhului Sfânt în ființa creştinului. De aceea, putem spune că noua „forma mentis" la care acesta ajunge, după ce a trecut prin etapele şi exigențele disciplinei ascetice, în Biserică, este o „forma mentis" pătrunsă de iubirea (ἀγαάπη) revărsată în ea de Duhul Sfânt.

Noțiunea de ἀγαάπη o găsim şi în Septuaginta, fiind corespondentul ebraicului *aheb*. Ea exprimă o iubire care depinde mai mult de voință decât de sentiment şi, de aceea, este, mai ales, expresia iubirii lui Dumnezeu față de om; este iubirea care coboară spre lume ca un act de compasiune mântuitoare ce se va manifesta deplin în Hristos, solicitând şi aşteptând iubirea-răspuns a omului. Răspunsul la iubirea lui Hristos

nu are însă numai o dimensiune verticală, ca erosul platonic, ci şi o dimensiune orizontală, orientată spre semeni şi întreaga creaţie.

3.2. Un nou mod de a fi împreună

Fiinţa omului înnoit în Hristos devine, aşadar, un centru recapitulativ al cosmosului, iar mintea adunată în „inimă" devine un loc al comuniunii şi solidarităţii intime cu toţi semenii.

Mintea pătrunsă de credinţă, de nădejde şi de dragoste faţă de Hristos nu mai este o minte (νοῦς) autarhică sau autosuficientă, ci solidară şi plină de compasiune pentru toţi oamenii. „Ce este o inimă compătimitoare?", se întreabă sfântul Isaac Sirul.

> Este o inimă care arde pentru întreaga creaţie: pentru oameni, pentru păsări, pentru animale, pentru demoni, pentru orice făptură. Când ea se gândeşte la ele, când le vede, ochii săi se umplu de lacrimi. Atât de puternică este compasiunea sa, încât nu poate să audă sau să vadă cel mai mic rău, sau cea mai mică tristeţe în creaţie. De aceea, el [omul duhovnicesc] se roagă cu lacrimi în fiecare moment pentru animalele fără raţiune (λόγος), pentru duşmanii adevărului şi pentru cei care-i fac rău, pentru ca ei să fie păziţi şi iertaţi[17].

Lectura acestui text ar putea trezi în mintea cititorului de astăzi sentimente contradictorii, pentru că, în primul rând, atitudinea exprimată în el pare puţin realistă şi prea sentimentală şi, în al doilea rând, ea se găseşte la foarte puţini oameni.

Într-adevăr, ea se găseşte astăzi destul de rar, dar tocmai această atitudine a transformat „forma mentis" a antichităţii greceşti şi a instituit în istorie un nou mod de a fi oamenii împreună; este, evident, un mod paradoxal în care fiecare parte poartă în ea întregul sau, cu alte cuvinte, în „microcosmosul" minţii adunate în „inimă" este prezent întreg macro-cosmosul.

Sfântul Macarie Egipteanul afirmă că pentru acest *nou mod de a fi împreună* a venit Hristos:

> Domnul nostru a venit pentru a schimba, pentru a transforma, reînnoi şi recrea acest suflet care, prin păcat, a fost distrus de patimi, şi el l-a unit cu propriul său Duh dumnezeiesc. El a venit să pună în lucrare o nouă minte (νοῦς), un nou suflet (ψυχή), ochi şi urechi noi, o nouă limbă spirituală [duhovnicească], cu alte cuvinte, oameni noi care cred în el[18].

---

[17] Apud Christos YANNARAS, *La liberté de la morale*, Labor et Fides, Genève 1982, 70.

[18] *Homélies Spirituelles*, 44, 1, ed. Dorries, 291, apud Christos YANNARAS, *La liberté de la morale*, 70.

Omul acesta „nou”, de care vorbeşte sfântul Macarie, nu mai este o ființă singură; el nu mai este un „individ” care face parte dintr-o sumă aritmetică de „indivizi”, ci este o persoană ce cuprinde în sine toate persoanele cu care Hristos însuşi se identifică. Sfântul Simeon Noul Teolog exprimă acest nou mod de a fi împreună prin imaginea unui lanț de aur în care fiecare persoană este o verigă legată de alte persoane prin „credință, prin fapte şi iubire”[19].

Evident că acest nou mod de a fi împreună pe care şi-l asumă un om duhovnicesc nu exclude posibilitatea eşecului. Omul acesta se află pe culmea spiritualizării umanului, dar această culme este trăită ca dar în intimitatea unei cugetări smerite şi a unei conştiințe care-şi simte permanent nevrednicia. De aceea, în mod paradoxal, această culme rimează cu o smerenie supremă, cu un simț al culpabilității şi responsabilității pentru tot ceea ce falsifică existența umană. De aceea, putem spune că modul de a fi al omului hristofor şi pnevmatofor nu este idealist sau iluzoriu, ci este profund realist şi responsabil. Este vorba, însă, de un realism duhovnicesc întemeiat pe experiența unei creşteri în Duhul lui Hristos şi în Biserică, şi nu pe experiența afirmării de sine şi conformitatea cu normele exterioare ale unei etici convenționale individualiste şi separatiste.

Omul duhovnicesc este, în intimitatea conştiinței sale, unit cu Hristos şi în Hristos cu toți semenii săi. Mintea lui, spune Maxim Covsocalivitul, este stăpânită de lumina cunoştinței dumnezeieşti, care-l face să fie smerit, iar „inima i se face senină şi blândă şi dă la iveală roadele Duhului Sfânt: bucuria, pacea, îndelunga răbdare, bunătatea, compătimirea, iubirea, smerenia şi celelalte”[20].

Intimitatea minții, unită cu Hristos în adâncul inimii, se face, aşadar, cunoscută prin roadele care se revarsă în afară şi care nu pot fi simțite cu adevărat decât de cei care şi-au răstignit, la rândul lor, „trupul” cu poftele şi cu patimile şi au intrat în acelaşi orizont al unității şi al comuniunii.

Omul duhovnicesc, deşi este în comuniune cu toți semenii săi, în rugăciunea sa, în relațiile directe cu semenii, este discret şi neagresiv, el nu impune nimănui nimic, nici chiar practicarea virtuților, pentru că el nu se interesează, de fapt, de virtute, ci de comuniunea cu Hristos şi de adevărul omului purtător de Hristos. Personalitatea sa te cucereşte în

---

[19] SIMEON NOUL TEOLOG, *Filocalia*, VI, 61-62.

[20] „Din viața cuviosului părintelui nostru Maxim Covsocalivitul”, în *Filocalia*, VIII, 544.

tăcere, aşa cum te cucereşte frumuseţea şi verticalitatea unui stejar înrădăcinat profund în pământ pe măsura deschiderii sale spre cer.

Ceea ce ne atrage, de fapt, la noul mod de „a fi împreună” trăit de un om duhovnicesc este exigenţa sa faţă de sine însuşi şi îngăduinţa sa faţă de ceilalţi. Această atitudine izvorăşte din experienţa drumului parcurs de la suprafaţa minţii spre adâncul ei, în care se află Hristos, un drum plin de obstacole şi de amăgiri ale duhului celui rău.

Când duhul cel rău se apropie de om,

> îi zăpăceşte mintea şi o sălbăticeşte; îi face inima aspră şi o întunecă; îi pricinuieşte frică şi mândrie; îi înăspreşte ochii, îi tulbură creierul, îi înfioară tot trupul; îi iscă prin nălucire, în faţa ochilor, o lumină care nu străluceşte şi care nu este curată, ci roşie; îi scoate mintea din frâu şi o îndrăceşte; îl mişcă să spună cu gura cuvinte neputincioase şi hulitoare. El [omul inspirat de duhul cel rău] nu cunoaşte deloc smerenia, nici plânsul şi lacrima adevărată, ci întotdeauna se laudă cu bunătăţile lui; e plin de slavă deşartă şi fără înfrânare şi temere de Dumnezeu şi, totodată, e stăpânit de patimi[21].

Am citat aici cuvintele sfântului Maxim Mărturisitorul, care subliniază criteriile după care se recunoaşte omul care nu şi-a actualizat încă, pe calea disciplinei ascetice, disponibilitatea fiinţei sale pentru viaţa în comuniune cu Dumnezeu şi cu semenii.

Faţă de un asemenea om, omul înnoit spiritual are o atitudine compătimitoare, pentru că el nu identifică niciodată persoana umană cu răul pe care-l face; el urăşte răul, dar iubeşte persoana în care Hristos se află, de fapt, în agonie. În acest caz, singura atitudine ce dă roade pe termen lung este respectarea deplină a libertăţii personale.

Această atitudine, care exprimă cel mai bine noul mod de „a fi împreună” sau în comuniune, lipsit de prejudecăţi moraliste şi constrângătoare, este o atitudine participativă la iubirea smerită a lui cu Hristos pe care un autor creştin o surprinde astfel, într-un dialog al minţii sale cu Hristos:

> Tu nu te-ai învrednicit să cobori de pe cruce, spune el, când cei de jos îşi băteau joc de tine, strigându-ţi: „Coboară-te jos de pe cruce, vom vedea şi vom crede!” Tu nu te-ai învrednicit să cobori, fiindcă nu voiai să-i câştigi printr-o minune, ci aşteptând o credinţă liber consimţită din partea lor, nicidecum prilejuită de un miracol. Ceea ce doreai tu cu ardoare era o dragoste liberă, iar nu extazul unui rob fascinat de puterea ce i-a vârât pe veci frica-n oase[22].

---

[21] „Din viaţa cuviosului părintelui nostru Maxim Covsocalivitul”, 544.
[22] F. DOSTOIEVSKI, *Fraţii Karamazov*, III.

3.3. O nouă atitudine față de creație

Comuniunea omului cu Hristos în Duhul Sfânt transformă integral şi atitudinea față de creație. Pentru el, creația nu se mai identifică cu un simplu dat neutru, cu o natură obiectivă pe care poate să o supună capriciilor şi dorințelor sale egoiste.

Omul înnoit spiritual, prin comuniunea cu Hristos, devine preotul creației, iar creația, prin elementele euharistice, se transformă în trup al lui Hristos. Datorită acestui fapt, el nu mai identifică creația cu „materia" brută sau cu o „materie" (ὕλη) coeternă cu Dumnezeu, ci o recunoaşte ca „dar" care trebuie receptat printr-o atitudine contemplativă, şi nu posesivă.

Este un fapt demonstrat că atitudinea contemplativă a omului determină o anumită stare a creației, iar atitudinea sa posesivă determină o altă stare. Cu alte cuvinte, starea de echilibru şi de armonie a creației este determinată de starea spirituală a omului. Starea de echilibru a creației se păstrează în măsura în care omul se odihneşte în Dumnezeu.

Sfântul Simeon Noul Teolog, cu sensibilitatea sa poetică, surprinde acest lucru astfel:

> Toate creaturile, când au văzut că Adam este scos din paradis, nu consimțiră să-i mai rămână supuse; nici soarele, nici luna, nici stelele nu voiau să-l recunoască; izvoarele refuzau să-i mai aducă bucuria apei şi râurile să continue cursul lor; aerul nu mai voia să mai vibreze pentru a nu se mai oferi spre respirare lui Adam cel păcătos. Animalele sălbatice şi toate cele ale pământului, când l-au văzut decăzut din slava primară, erau gata să-l atace; cerul se forța să se năruie pe capul său şi pământul nu voia să-l mai poarte. Dar Dumnezeu, care a creat toate aceste lucruri şi pe om, ce-a făcut? Nu le-a lăsat să se dezlănțuie împotriva omului, ci a poruncit ca întreaga creație să rămână sub dependența sa, devenind pieritoare, ca să slujească un om muritor, deoarece pentru om a fost creată; şi aceasta se va întâmpla până când omul reînnoit va deveni duhovnicesc (πνευματικός), incoruptibil şi veşnic; atunci, toată creația, supusă de Dumnezeu omului în lucrarea sa, se va elibera, se va reînnoi cu el şi, ca el, va deveni incoruptibilă şi duhovnicească[23].

Aşadar, omul individualist şi egoist nu poate elibera creația de separare şi moarte. Creația devine, pentru el, „materialitate opacă, oglindă a morții

[23] SIMEON NOUL TEOLOG, *Traité éthique*, I, 2, 29-90: SChr 122, 189-190.

spirituale. Dumnezeu este absent, iar pământul «violat» devine «mormânt» pentru omul Oedip cu ochii însângerați”[24].

Omul altruist, însă, omul deschis spre comuniune contemplă slava lui Dumnezeu în creație, şi astfel, eliberează „limbajul” creației; creația se pacifică şi se deschide spre comuniunea cu Dumnezeu prin om. Cu alte cuvinte, el recunoaşte în „logica” lumii urmele Logosului suprem şi-şi asumă creația ca dar şi binecuvântare, încadrând-o în trupul euharistic şi, în acelaşi timp, cosmic al lui Hristos.

---

[24] Olivier CLÉMENT, *Le Christ, Terre des vivants*, Essais théologiques, Abbaye de Bellefontaine 1976.